

Problématiques littéraires de l'altérité

Alain Trouvé

► **To cite this version:**

Alain Trouvé. Problématiques littéraires de l'altérité. Gladieu, Marie-Madeleine; Trouvé, Alain. Lecture et altérités, 2, ÉPURE - Éditions et Presses universitaires de Reims, pp.9-31, 2008, Approches interdisciplinaires de la lecture, ISSN 1771-236X, 9782915271201. hal-03000321

HAL Id: hal-03000321

<https://hal.univ-reims.fr/hal-03000321>

Submitted on 11 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Problématiques littéraires de l'altérité

Michel Deguy, « La langue n'est pas un médium » (*Poésie 116*)

L'altérité, lieu commun du discours contemporain, semble l'objet de nombreux malentendus. Autant de disciplines, autant d'approches différentes, voire contradictoires, à leur insu. La question du sujet et de son identité a sans doute partie liée avec l'altérité. Le même et l'autre en s'opposant se définissent mutuellement. Encore convient-il de rappeler avec Paul Ricœur que ce même peut se concevoir sous la double spécification d'une identité de sujet acteur d'une histoire – *identité-ipse* – et d'une identité de caractère – *identité-idem*¹. On serait ainsi tenté de poser d'entrée de jeu la distinction symétrique entre une *altérité non-ipse*, mettant en relation des individus distincts, et une *altérité non-idem*, se substituant ou s'ajoutant à la première pour faire intervenir une différenciation de traits caractéristiques. Mais la question se pose en vérité en référence à divers plans, ordres ou échelles, invitant aussi à penser des altérités de langue ou de culture, par exemple. Il n'est pas sûr, même, que le discours, dans ses usages ordinaires ou spécialisés, détienne ici toutes les clefs : l'altérité est peut-être encore ce qui résiste au langage commun et à sa tendance uniformisante. La langue semble vouloir appréhender cette frontière séparant les discours de ce qui leur échappe, déclinant à l'aide du même préfixe *métalangage*, *métaphysique*, *métapsychologie*, *métaphore*... *Méta* signifie en grec « succession », « changement », « participation » (qui édulcore la frontière ?) et, dans la science moderne, « ce qui englobe »² ; l'altérité engloberait-elle l'identité ?

Comme l'intertextualité qui en constitue une forme particulière, l'altérité appelle la reconnaissance au double sens de la détection et de l'acceptation. Cette reconnaissance implique elle-même une démarche interprétative. Car l'altérité n'est jamais vraiment ce qu'on croit. Selon Ricœur

¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

² « En philosophie, dans les sciences humaines, en logique, *méta-* prend le sens de « au-delà de » [...] pour désigner le concept qui « englobe », qui « subsume » l'autre concept » (*Le Grand Robert de la langue française*, IV, p. 1400).

encore³, les styles herméneutiques oscillent entre deux pôles : l'interprétation d'un message et la réduction des illusions. Dressant l'histoire de sa discipline, il observe une hésitation entre la philosophie comme science rigoureuse semblant requérir des significations univoques et la philosophie recourant au symbole ou au mythe. Ce qui renvoie à deux acceptions du langage symbolique, en mathématiques et en poésie. Plus complexe que toute autre, attentive à ce qui échappe au langage ordinaire, la langue littéraire paraît spécialement apte à jouer sur toutes les dimensions de l'altérité en raison de sa double fonction de communication et de création.

Le littéraire se décline lui-même, au moins depuis le tournant des années 1800⁴, en deux temps solidaires : au geste premier d'écriture répond la performance lectrice qui en prolonge, éclaire et réfracte les effets, méritant alors au plein sens du terme cette appellation de *lecture littéraire*⁵ apparue à la fin du XX^e siècle. Là où l'écriture d'auteur synthétise, la lecture littéraire déplie et recompose les significations dans un contre-texte, attentif à sa façon aux effets esthétiques obtenus par l'usage premier des mots. En ce sens la reconnaissance et l'articulation des altérités serait peut-être le propre de la lecture littéraire, fragile compromis entre les savoirs qui expliquent et l'agencement des interprétations, sensible à un effet global qu'elle restitue et amplifie.

Si la pensée du littéraire et de l'art est une pensée de la synthèse, ainsi que le suggéra Kant dans la troisième *Critique*⁶, il n'est pas inconcevable d'appréhender les problématiques littéraires de l'altérité comme le produit croisé de pensées à l'œuvre dans divers champs spécialisés, dont on s'efforcera de rendre le degré de complexité croissant, des questionnements particuliers ouvrant sur des problématiques transversales, elles-mêmes mises en perspective par la lecture littéraire, véritable reconfiguration des altérités.

Champs de l'altérité

Aucun des grands domaines de l'activité humaine ne semble pouvoir se soustraire à une réflexion sur l'altérité. Du collectif à l'individuel et sans prétention à l'exhaustivité, on peut en dénombrer sept, dont on proposera la

³ Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, Le Seuil, 1965.

⁴ Jacques Rancière définit la littérature, comme « régime historique d'identification de l'art d'écrire » : « dans l'espace européen, c'est seulement au XIX^e siècle que [le mot littérature] quitte son sens ancien de savoir des lettrés pour désigner l'art d'écrire lui-même » (*Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 12-15)

⁵ Voir à ce sujet notre introduction « Lecture et intertextualité », in « Parcours de la reconnaissance intertextuelle », *Approches Interdisciplinaires de la Lecture*, n° 1, Presses Universitaires de Reims, septembre 2006, p. 5-22.

⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1790, Paris, Aubier, trad. A. Renaut, 1995.

description sommaire dans le seul but d'établir une première cartographie de l'altérité.

Le politique, l'économique et le social, d'abord, réservent à l'altérité une place centrale. La conduite des affaires de la cité a très tôt généré la réflexion sur des systèmes alternatifs. L'utopie en est la forme la plus caractéristique, utilisant la fiction pour critiquer les sociétés existantes, comme le fit Thomas More en 1516 dans l'ouvrage éponyme. L'étymologie du mot u-topie (« non lieu ») attire l'attention sur la présence du couple imaginaire/réel au cœur de la problématique de l'altérité politique. S'attaquant au principe de la propriété, le livre de More ouvre la lignée des écrits anticapitalistes s'efforçant de penser un système alternatif. Les prolongements sont connus, du socialisme utopique à la pensée marxiste et à son application, au vingtième siècle, dans l'expérience communiste. Le fourvoisement totalitaire des régimes communistes représenta en même temps la négation de l'altérité ainsi que le montra Hannah Arendt.

Le triomphe planétaire, au moins à titre provisoire, du modèle capitaliste, semble imposer à l'altérité un régime moins radical représenté dans les démocraties occidentales par l'alternance entre des formes plus ou moins marquées de libéralisme économique, entre conservateurs et réformateurs. Fausse altérité, destinée à préserver un capitalisme érigé en dogme, diront les contempteurs du système. Analysant l'échec du communisme réel, Althusser en vient à distinguer l'autre sociopolitique comme *substance* (origine de tous les errements) ou comme *différentiel*, mouvement à réinventer qui témoignerait de la permanence, au sein de la réflexion politique d'une véritable tension vers l'altérité. Guy Debord tenta encore de théoriser l'alternative aux sociétés marchandes en avançant le concept de *société du spectacle* qui prolonge et renouvelle la critique marxienne. Penser l'altérité politique engage donc les questions du réalisme de l'action collective et amène à redéfinir l'identité de ce qu'on voudrait transformer.

De même, au plan économique, le modèle planétaire de l'économie de marché voit s'affronter deux conceptions de l'altérité ; l'une, douce, oppose des gestions différentes de ce modèle, l'autre plus radicale, cherche, sous l'étiquette altermondialiste, à repenser d'autres modes de production.

La sociologie s'intéresse aussi à l'altérité : la frontière entre des mentalités, des idéologies différentes est alors l'appartenance à une classe, un groupe, une communauté d'âge, de sexe, de lieu. Elle n'échappe pas non plus à l'écueil de l'illusion, ainsi que l'illustre la prétendue altérité raciale conjecturant, à partir d'une différence de couleur, une différence mentale ou intellectuelle. Quelques écrivains éventèrent la supercherie, montrant la connexion entre discrimination raciste et enjeux économique-politiques (Montesquieu : « De l'esclavage des nègres ») ou psychoaffectifs (Sartre, *Réflexions sur la question juive*).

⁷ Althusser, Louis, *Politique et histoire. De Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole normale supérieure* (1955-1972), Paris, Le Seuil, Coll. « Traces écrites », 2006.

Cultures et civilisation représentent un autre terrain collectif où se déploie la question de l'altérité. Elle se décline dans le fait religieux, partagé entre la visée synthétique de l'œcuménisme et l'opposition de religions prétendument irréductibles les unes aux autres. Reste à savoir si ce qui dégénéra parfois en guerres de religions ne prenait pas sa racine ailleurs que dans les croyances, reléguant la différence de confession au rang de cause superficielle ou de prétexte. Des croisades aux conflits modernes, il est assez facile de repérer l'articulation du religieux avec le politique ou l'économique, causes profondes de certains affrontements. Le religieux touche aussi au domaine métaphysique, pensé par les uns comme un au-delà du monde sensible, une altérité inconnaissable, quand d'autres n'y perçoivent qu'une illusion.

Une distinction similaire peut être faite en matière de mœurs. La mondialisation des échanges tend ainsi à minorer l'idée d'une relativité des mœurs qui prévalut longtemps, de Montaigne (« chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ») au Lévi-Strauss de l'*Anthropologie structurale*. Ne subsisterait aujourd'hui que la forme du communautarisme, dont on ne sait si elle affirme, comme elle le croit, son altérité, ou si elle en sape la possibilité, tant elle semble se détourner de l'existence de l'autre par souci de se préserver soi-même.

On observera par ailleurs que le modèle culturel occidental, soutenu dans sa prétention universelle par son dynamisme économique, se voit opposer par certains comme François Jullien (*Nourrir sa vie*⁸) la culture orientale appréhendée comme l'impensé théorique de l'Occident. Précédant ce travail à visée anthropologique et philosophique, on peut mentionner, au début du vingtième siècle, la fascination de Daumal et des artistes du Grand Jeu pour l'Orient comme civilisation non technicienne.

À l'intérieur de la mentalité scientifique et technique moderne, précisément, l'altérité devient peut-être, en revanche, l'impensable. Tel est en tout cas l'avis de Jean-Pierre Lebrun (*Un Monde sans limites*⁹, 2004), pour qui l'altérité aurait disparu des esprits avec la notion de limite, à la faveur de la conquête de la Lune par l'homme, dans la seconde moitié du vingtième siècle. Ce tournant marquerait dans les esprits le recul de la métaphysique, terme désignant dans les représentations traditionnelles, ce qui échappe à l'investigation scientifique. Pour les humains gagnés par cette modernité, et selon Lebrun qui analyse en freudo-lacanian cette mutation, le monde devenu « sans limite » serait promesse (illusoire) de puissance absolue, une toute puissance coïncidant avec l'effondrement du Symbolique pronostiqué par Freud dès 1930 (*Malaise dans la civilisation*).

⁸ François Jullien, *Nourrir sa vie*, Paris, Le Seuil, 2005

⁹ Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004.

La réflexion sur l'altérité investit aussi le terrain de la philosophie et de la morale, partagées entre la diversité des systèmes et l'aspiration de chacun d'entre eux à l'universalité. Face à un certain pragmatisme moral affirmant la relativité des règles, régies par des usages locaux (Montaigne), se développe depuis l'Antiquité une tendance à fonder rationnellement un souverain Bien à caractère universel. Kant en représente la forme la plus achevée lorsqu'il énonce dans la seconde *Critique* la « Loi fondamentale de la raison pure pratique » : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »¹⁰. Une telle loi s'illustra notamment dans le principe de tolérance opposé aux fanatismes. Plus tard, sur des fondements ethnico-psychologiques, Freud avança encore l'idée d'universalité en l'appliquant dans *Totem et Tabou* à la prohibition du meurtre et de l'inceste par toutes les civilisations.

Au vingtième siècle, toute l'œuvre d'Emmanuel Lévinas vise à montrer pourquoi l'éthique, qui trouve sa source dans l'expérience primordiale de la responsabilité pour autrui, doit être reconnue comme la vraie « philosophie première ». Levinas est aussi le philosophe qui introduisit en France la phénoménologie, ouvrant la voie à Sartre et Merleau-Ponty. L'altérité, thème récurrent chez Sartre, de *Huis clos* à *L'Être et le Néant* est plutôt perçue comme menaçante. Le regard d'autrui me chosifie, à moins que je et l'autre ne se réunissent dans la reconnaissance de l'universelle contingence des sujets, dans leur liberté et leur fondamentale indétermination. Moins angoissé, Merleau-Ponty pose l'irréductibilité de l'autre comme sujet extérieur à moi, tant que ne s'effectue pas sa reconnaissance comme alter ego¹¹.

Les langues représentent le dernier des cinq domaines collectifs travaillés par la question de l'altérité. Les spécialistes, linguistes ou philosophes du langage, se sont interrogés sur le rapport des langues entre elles, se partageant entre partisans de l'hétérogénéité et adeptes d'une origine commune. L'un des enjeux de cette question porte sur la possibilité et la validité de la traduction, convertissant un énoncé dans une langue autre.

Le débat concerne aussi le rapport entre le signe et son autre, le référent. Au système tripartite – signifiant/signifié/référent – hérité de Saussure, Goodman et ses partisans ont opposé celui de la référence qui exclut la prise en compte du référent, jugé métaphysique. Pour Goodman, le jeu de la référence se prolonge à l'infini : un symbole (signe) renvoie à d'autres symboles appartenant au même système symbolique. La métaphore serait une forme de référence complexe¹², la

¹⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, [1788], Paris, PUF, « Quadrige », trad. François Picavet, p. 30.

¹¹ Sur la question de l'alter ego, voir *infra*, la communication de Philippe Monneret, « Altérité et signification ».

¹² Nelson Goodman et Catherine Z. Elgin, *Esthétique et connaissance*, L'Éclat, 2001, p. 24-26.

réalité évoquée par les mots demeurant ontologiquement inaccessible. Ricœur¹³ débat avec cette conception et lui oppose l'idée que le langage métaphorique modélise et appréhende certains aspects du réel, hors langage, à défaut de coïncider avec eux.

En interne, enfin, les langues portent de l'altérité en tant qu'elles intègrent des marqueurs du genre et de la personne.

La psychologie, plus tournée vers les spécificités individuelles, rencontre aussi de multiples façons la question de l'altérité, selon qu'on se situe à l'intérieur de la théorie freudienne ou qu'on en interroge les présupposés. La reconnaissance (fondamentale selon la psychanalyse) de l'altérité sexuelle se heurte en effet à une tendance forte du discours contemporain qui lui oppose une autre priorité, la reconnaissance de la préférence sexuelle des individus. La pierre d'achoppement des points de vue est le discours normatif longtemps tenu dans les cercles freudiens en référence notamment aux *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. On sait que Freud y décrit la génitalité hétérosexuelle comme le stade suprême de développement de la libido, assimilant l'homosexualité à une perversion. Au déni pervers de l'altérité, la psychanalyse oppose le rôle nucléaire du complexe d'Œdipe comme seuil de la différenciation. Certaines représentantes du courant féministe américain ou français comme Monique Wittig critiquèrent violemment cette vision, accusant au passage Lacan et Lévi-Strauss de complicité machiste pour avoir postulé l'universalité de l'Œdipe dans toutes les civilisations.

Freud souligne aussi l'altérité de l'inconscient par rapport au conscient. Dès 1917¹⁴, il décrit la psychanalyse comme la troisième blessure narcissique infligée au moi humain. Après la fin du géocentrisme (Copernic, Galilée), la fin de l'anthropocentrisme (Darwin), la découverte de l'inconscient représente la fin de l'hégémonie de la conscience sur la vie psychique. En même temps, l'Inconscient reste *stricto sensu* insaisissable.

Nous ne le connaissons naturellement que comme du conscient, après qu'il a subi une transposition ou traduction en du conscient¹⁵.

À ce propos, Ricœur écrit :

la psychanalyse est possible comme retour à la conscience parce que, d'une certaine façon, l'inconscient est homogène à la conscience ; il est son autre relatif et non pas l'absolument autre¹⁶.

D'une façon plus radicale, Wittgenstein considère qu'on ne peut parler que de ce qui est clair :

Tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence¹⁷.

¹³ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975.

¹⁴ *Une difficulté de la psychanalyse*, repris dans *Essais de psychanalyse appliquée*.

¹⁵ Freud, « L'Inconscient », in *Métapsychologie*, 1915, *Œuvres complètes*, Paris, PUF, p. 205.

¹⁶ Ricœur, *De l'interprétation*, p. 451-452.

Ce qui revient peut-être à soumettre la parole au contrôle d'une raison communicante.

Les poètes en ont jugé autrement. Soient, à titre d'exemples, ces trois intuitions poétiques de l'inconscient. Nerval : « Je suis l'Autre »¹⁸ ; façon d'inscrire dans la parole l'aliénation, la confusion entre soi et l'autre, la dépossession de soi. Plus connu : le « Je est un autre »¹⁹ rimbaldien ; fracture identitaire assignant à la poésie, aux images, au « raisonné dérèglement de tous les sens » le pouvoir de faire advenir sous la plume du scripteur poète un Je ordinairement refoulé ou méconnu. Ou encore, comme au terme d'une dialectique, Lautréamont : « Si j'existe, je ne suis pas un autre »²⁰ ; le Je du scripteur sortant renforcé de la descente aux enfers à laquelle se compare l'écriture et la lecture des *Chants de Maldoror*, ouverte, par les images, au chaos de l'inconscient.

D'où un premier postulat : la grande littérature, la grande poésie impliquent le scripteur dans sa globalité, conscient et inconscient, un inconscient dont l'expression poétique donne à percevoir la texture originale.

Précisément, l'originalité de l'art et de la littérature, jouant eux-mêmes de tous les discours de la sphère collective, est peut-être aussi d'offrir aux lecteurs et amateurs de la chose artistique une ouverture sur l'imaginaire original d'un autre sujet. Le propre de l'écriture de fiction, ainsi que l'ont souligné certains théoriciens (de Käte Hamburger à Dorrit Cohn) consiste notamment à franchir la barrière séparant le sujet narrant et le personnage par l'artifice de l'omniscience psychique ; celui de la poésie lyrique serait de permettre à autrui l'accès à univers intérieur, à une émotion a priori unique.

D'autres degrés de l'altérité littéraire se laissent immédiatement pressentir, qu'on se contentera pour l'instant de recenser : altérité générique, altérité intertextuelle, voire intersémiotique, lorsqu'une œuvre joue de plusieurs langages, pictural et poétique²¹, musical et verbal, ou réfléchit aux limites d'un langage donné, tel le Barthes de *La Chambre claire*. À l'échelle de la phrase, se rencontre l'altérité de la figure (métaphore, allégorie, symbole) par laquelle le signifiant renvoie à un autre signifié que le signifié ordinairement dénoté. Au plan plus global, enfin, de la relation littéraire, l'entrée en jeu du lecteur fait encore intervenir différentes formes d'altérité²².

On notera, au terme de cette première revue des altérités, la porosité du discours littéraire à d'autres paroles venues d'horizons divers, l'interconnexion

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 1922, Paris, Gallimard, 1993, trad. Gilles-Gaston Granger, p. 31.

¹⁸ Écrit en dessous de son propre portrait réalisé par Gervais en 1854.

¹⁹ Lettre à Paul Demeny, 1871.

²⁰ *Chants de Maldoror*, V, 1869.

²¹ Voir, *infra*, la communication de Hoai Huong Nguyen, « Lecture et altérité chez Paul Claudel et Victor Segalen ».

²² Voir, notamment, ci-après, les communications de Antonio Dominguez et de Sébastien Hubier.

des champs successivement parcourus, la récurrence de certains problèmes, enfin, dont on peut à présent tenter une première synthèse.

Nœuds et questions transversales

Les problèmes de l'altérité semblent s'organiser autour de quatre séries d'interrogations.

La plus évidente concerne le rapport entre identité et altérité. Simples antonymes ou notions indissociables, imbriquées l'une dans l'autre selon un processus dialectique ? Au plan culturel on distinguerait en ce sens l'identité comme repli communautaire sur ses propres pratiques et l'identité nourrie d'altérités culturelles, représentée aujourd'hui par la vogue du métissage artistique. La seconde conception de l'identité paraît à coup sûr la plus féconde. Il faut de l'autre pour faire de l'identité, de l'identité pour apercevoir de l'autre.

La psychologie cognitive l'a démontré à sa façon. Pensons à Piaget et à ses travaux sur l'enfant et les stades de l'évolution psychique. Dans une perspective constructiviste, Piaget avance l'idée que le principe de connaissance repose sur l'altérité du sujet et de l'objet, de l'altérité du sujet et du monde. Le sujet se construit et atteint à la connaissance de soi en se posant face à l'altérité de l'objet.

La métapsychologie freudienne, approfondie et renouvelée par le lacanisme, ne se contente pas d'opposer l'altérité de l'inconscient à la pensée consciente qui le refoule, elle montre aussi par quels mécanismes l'identité du sujet conscient s'élabore à partir de l'autre inconscient. Le préfixe *méta* de la discipline confirme en quelque sorte la promesse d'une psychologie assise sur des fondements plus solides en ce qu'elle prend en compte, pour étudier les faits psychiques, ce qui paraît à première vue extérieur à la pensée consciente. Dans sa construction identitaire, le sujet affronte nécessairement l'autre sous l'espèce du Symbolique comme limite opposée à l'Imaginaire. Du Signifiant, autre nom du Symbolique, Lacan affirme dans *Le Séminaire XI* : « le sujet dépend du signifiant et le signifiant est d'abord au champ de l'Autre »²³. *Le Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre* pousse un peu plus loin la question. Il articule à présent l'Autre avec A majuscule (le Symbolique) et l'autre sans majuscule, encore nommé objet *a*, forme verbalisée de l'obscur objet refoulé du désir. La question qui paraissait simple se complexifie, suggérant l'interaction de deux dimensions non homogènes de l'altérité.

Gérard Pommier, sous une forme peut-être plus accessible, explique que le langage appartient d'abord à l'autre, les parents, la mère, avant que l'enfant ne le

²³ Jacques Lacan, « Le champ de l'autre », in *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Paris, Le Seuil, 1973, rééd. « Points », p. 229.

fasse sien²⁴. L'accès au langage, à l'emploi du Je, construit chez l'enfant à la fois le refoulement et la pulsion, comprise comme adéquation sans limite au désir de l'Autre, – en l'occurrence de la Mère pour l'enfant, pris par elle comme phallus de substitution. « Chaque sujet aura d'abord été parlé par l'Autre avant de se mettre à parler sa langue, qui le distingue de ce sac de peau de l'organisme, debout grâce aux mots »²⁵.

Pour Jean-Pierre Lebrun, le symbolique implique la perte, la limite apposée à la toute puissance. La Science moderne, celle de la troisième vague après les Grecs et la Renaissance, ne semble plus selon son analyse se donner de limite. Et d'avancer l'idée d'une collusion entre cette science et le pervers qui vit dans le déni de la perte. Le symbolique de l'ère moderne, de plus en plus virtuel, serait donc menacé de dénaturation.

L'inconscient lui-même, oscille dans la théorie entre des versions différentes. Le premier Freud met en avant une conception énergétique de la vie psychique qui pourrait le faire concevoir comme réservoir de pulsions²⁶. Peu à peu la théorie s'ouvre à la dimension culturelle. Lacan l'amplifie, s'inspirant de l'*Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss (1949) pour forger la triade Réel/Symbolique/Imaginaire, « nœud borroméen » de son discours théorique. Il en résulte la définition d'un inconscient vide, sans contenu, pur organe de la fonction symbolique, imposant des lois de structure à un matériel d'éléments inarticulés provenant de la réalité comme du réservoir d'images accumulées par chacun.

Dans ce nœud d'altérités à trois termes, le Réel n'est pas la notion la plus simple. Revenons un instant au débat qui oppose Wittgenstein aux freudiens. Pour l'auteur du *Tractatus* qui entretient un rapport ambigu de fascination et de défiance vis-à-vis de la psychanalyse, au point de récuser l'inconscient, le réel est ce dont le langage nous donne une image logique. Selon Lacan, reprenant Freud, le Réel est ce qui n'est pas symbolisé mais fait retour dans la psyché sous la forme de l'hallucination. L'enjeu de ce débat n'est rien moins que le statut scientifique de la psychanalyse. Nous laisserons aux spécialistes²⁷ le soin de trancher, s'ils le peuvent.

De ce qui précède émerge un second faisceau de questions opposant l'apparence à la réalité. De fait, l'altérité peut aussi représenter l'oblitération de l'autre.

Tel est en tout cas le point de vue défendu par Marc Guillaume dans *Figures de l'altérité*. Il y propose un nouveau concept, celui de « spectralité » défini « comme élision de l'autre ». La spectralité vise le nouveau mode d'être et

²⁴ Gérard Pommier, *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Paris, Flammarion, 2004.

²⁵ Gérard Pommier, *Qu'est-ce que le réel ?*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004, p. 18.

²⁶ Voir à ce sujet Ricœur, *De l'interprétation*.

²⁷ Voir par exemple, à ce sujet, Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo science, Wittgenstein, lecteur de Freud*, Cahors, L'Éclat, 1991.

d'échange en réseau se développant à l'échelle planétaire. Son corollaire serait la fin des communautés traditionnelles. Guillaume relève des antécédents : la lettre anonyme, le graffiti, le masque du carnaval, certains jeux littéraires. Il note aussi la tentation constante de « réduire l'autre à autrui ». Tout se passe comme si l'altérité absolue était impensable, sauf peut-être pour l'adolescent qui vit ce « moment où le sujet refuse d'être traité comme un autrui par un autrui »²⁸. S'inspirant du sociologue Georg Simmel²⁹, Guillaume définit l'étranger comme celui qui est proche et lointain à la fois. La spectralité ferait l'économie de cette tension, lui substituant une étrangeté artificielle, dissociée du contrôle et de l'identification des êtres, donc de l'idée de séparation. Avec la suppression de l'identité, la communication véritable qui suppose cette séparation entre les individus cède la place à une liaison artificielle. Le processus est ambivalent : « l'élimination de l'identité, comme celle d'une lettre à la fin d'un mot, facilite les liaisons »³⁰ ; elle libère du matériau pulsionnel, le succès des sites d'échange avec pseudo en atteste. Mais cette dispersion du sujet est-elle une vraie libération ? L'anonymat tombe sous le coup d'autres codages, représentés par les matrices formelles des nouveaux échanges. Ne subsisterait dans ces échanges que le jeu sans la conscience du jeu.

Le thème de l'exotisme est concerné par cette problématique de l'apparence. L'ailleurs dont les livres de Loti se nourrissent utilise la couleur locale pour vendre du rêve à bon marché, peu soucieux d'une connaissance authentique de l'autre. Le tourisme, version moderne du voyage, en représente la forme abâtardie. Victor Segalen a sévèrement critiqué cette littérature du cliché, plaidant pour un voyage plus authentique, à la découverte de l'autre :

Il n'est pas nécessaire, pour obtenir le choc de l'exotisme – donc de l'étrangeté – de recourir à l'épisode périmé d'un voyage mais l'épisode et la mise en scène du voyage, mieux que tout autre subterfuge, permettent ce corps à corps brutal, rapide, impitoyable, et marquent mieux chacun des coups³¹.

Dans son sillage, Marc Guillaume précise : « L'altérité se *construit* plus qu'elle ne se découvre »³². Et de recenser, après Todorov, dix catégories de voyageurs, dix rapports à l'altérité, entre négation, assimilation et reconnaissance authentique, parmi lesquelles l'*exote*, façon Segalen³³.

²⁸ Jean Baudrillard et Marc Guillaume, *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes, 1994, p. 19 et 20.

²⁹ Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger », in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.

³⁰ *Figures de l'altérité*, p. 32.

³¹ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, [antérieur à 1919], Paris, Le Livre de Poche, « Biblio essais ».

³² *Figures de l'altérité*, p. 52.

³³ L'*assimilateur* (qui veut convertir une autre culture), le *profiteur* (commerçant peu soucieux de l'autre), le *touriste* (qui passe sans rien voir), l'*impressionniste* (à la recherche de sensations), l'*immigrant* (qui vise la fusion avec l'autre), l'*exote* (qui préserve sa distance tout en s'en délectant), l'*exilé* (heureux ou malheureux), l'*allégoriste* (qui utilise le pays étranger comme métaphore critique), le *désabusé* (qui voyage pour vérifier sa supériorité), le *philosophe* (qui voyage pour vérifier l'universalité des valeurs) sont ces dix catégories (Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989).

Baudrillard ajoute un onzième type, le *voyageur sidéral* accomplissant le pur déplacement sous la forme d'un long voyage en avion. Il en résulte un anéantissement provisoire de l'identité par déterritorialisation, n'offrant aucun accès à l'autre. Baudrillard suggère que ce déplacement vectoriel pourrait s'appliquer à certains rapports aux autres, aujourd'hui :

On peut vivre en quelque sorte dans le désir de l'autre, mais comme en exil, dans une autre dimension [...]. Vous faites toujours le voyage, mais il n'y a plus la résistance, l'atterrissage quelque part³⁴.

Ce voyage sidéral au figuré représente assez bien une certaine façon de consommer de la fiction de masse, hors de toute construction identitaire.

La problématique de l'apparence laisse ainsi entrevoir des seuils qualitatifs. L'altérité au sens fort du terme s'anéantit dans le fusionnel et se nourrit de la distinction des identités. Encore faut-il s'entendre sur la façon de penser cette diversité des identités.

La réflexion sur l'altérité se trouve ainsi ramenée vers un autre vieux problème, celui de l'un et du multiple. Le débat trouve ses racines chez les présocratiques, débat entre l'École Éléate, défendant avec Parménide l'idée d'une unité du monde, et l'École ionienne (Héraclite), le décrivant comme multiple et en mouvement.

Il refait surface quand on oppose l'universalité de lois économiques, politiques, morales, à la pluralité des fonctionnements, des systèmes, des axiologies. Ou encore l'idée d'une culture globale à l'existence d'hétérogénéités culturelles, l'hypothèse d'une langue originelle à celle de racines linguistiques diverses. C'est donc la raison elle-même ou au moins la pensée réfléchissante qui semble balancer entre ces deux versions.

On en retrouve l'écho dans les œuvres d'art oscillant entre la quête classique d'harmonie, d'unité, d'ordre, et la tendance baroque à cultiver le trouble, la dissonance, le désordre. Ce qui revient à opposer l'universelle analogie à caractère unificateur à l'hétérogénéité des représentations entre elles, hétérogénéité du signe et du référent, de la pensée et du monde, du sujet et de l'objet.

Or qui dit pensée et sujet, dit aussi désir, dont la compréhension représente la difficulté suprême et peut-être le nœud véritable de la question de l'altérité.

Pas de désir sans altérité, sans doute. Pour preuve, assez simple, la démonstration de René Girard à propos du désir amoureux et son application à la littérature³⁵. Le désir amoureux passe par la médiation d'une tierce personne. Nous avons besoin pour désirer une personne qu'un (une) autre la désire (altérité *non ipse* redoublée). C'est dire, déjà, que le désir humain ne peut se concevoir hors du champ de la socialisation.

³⁴ *Figures de l'altérité*, p. 92.

³⁵ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

Précisément, l'articulation de la sphère individuelle et de la sphère collective demeure elle-même problématique. La Bible distinguait trois formes du désir : « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux ou orgueil de la vie » (*Première épître de St Jean*, II, 16) ; soit, traduit par Pascal, *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi* ; sensualité, savoir, pouvoir. Les deux dernières formes montrent bien l'articulation avec le collectif.

Les modernes, reprenant la question, ont voulu affronter la dimension sociale du désir. Selon Hegel, la finalité du désir n'est pas la possession (toujours décevante) mais l'unité de la subjectivité avec elle-même. La lacune est au centre du sujet ; la conscience ne peut atteindre l'unité qu'à travers la reconnaissance d'un autre désir³⁶. La *Phénoménologie de l'esprit* applique toute la subtilité de la dialectique à l'analyse du désir, à la fois source de négativité et moteur de l'Histoire. Le désir vise en effet l'anéantissement de son objet qui implique lui-même l'existence de cet objet :

Une fois acquise la certitude de la nullité de cet autre, [la conscience de soi] pose celle-ci *pour elle-même* comme sa vérité, anéantit l'objet autonome, et se donne par là même la certitude de soi-même, comme certitude *vraie*, c'est-à-dire comme une certitude devenue telle pour elle de *manière objectale*.

Mais dans cette satisfaction elle fait l'expérience de l'autonomie de son objet. Le désir et la certitude de soi-même atteinte dans sa satisfaction sont conditionnés par lui, car ils sont par l'abolition de cet autre ; pour que cette abolition soit, il faut que cet autre soit. La conscience de soi ne peut donc pas abolir l'objet en ayant une relation négative à lui ; ce faisant, au contraire, elle le réengendre plutôt, de même que le désir³⁷.

La pensée dialectique ici à l'œuvre est encore une pensée de l'unité dont les effets portèrent loin. Il revint à Kojève³⁸, introducteur et continuateur de Hegel, d'en éclairer la logique. Commentant la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, Kojève distingue le désir animal, tourné vers la possession d'objets nécessaires à la survie, et le désir anthropogène, fondé sur la négation d'un autre désir. Ce désir, nécessaire à la conscience de soi, suppose la lutte à mort avec un autre désir. Seul l'esclave, qui n'est pas autonome, peut transcender le monde et révéler l'idéal de la conscience de soi autonome, portant ainsi à son terme le processus dialectique. Or Kojève souligne la coïncidence entre l'absolu, comme résolution des contradictions, et le thème de la fin de l'Histoire, successivement illustré par Napoléon et Staline, représentants du système universel. Autrement dit, l'Histoire se chargerait d'illustrer l'impasse d'une certaine pensée dialectique convertissant l'altérité en une unité supérieure.

Ce questionnement s'adresse aussi à la pensée freudienne qui opère un glissement de la famille à la société. L'élargissement s'effectue à la faveur de la

³⁶ Comme son titre l'indique, la *Phénoménologie de l'esprit* ouvre bien ici la voie à la phénoménologie du vingtième siècle.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, 1807, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1991, trad. Jean-Pierre Lefèbvre, p. 148.

³⁸ Philosophe français d'origine russe, Kojève consacre de 1933 à 1939 un cours à Hegel qui va influencer Bataille et Lacan, même si ce dernier ne reconnut jamais cette influence (voir à ce sujet, Aliette Armel, *Le Magazine littéraire*, n° 455, juillet-août 2006, « Le désir de Platon à Gilles Deleuze », p. 57).

seconde topique mise en place dans *Le Moi et le Ça* (1923). « La théorie analytique de la culture est une psychanalyse appliquée », note Ricœur³⁹ qui place ici son interrogation critique après avoir souligné toute la fécondité de l'approche freudienne. L'enjeu en est la validité de l'analogie établie entre rêve et folklore. L'essai sur « La création littéraire et le rêve éveillé » présentait déjà la mythologie comme le rêve éveillé des peuples. De *Totem et Tabou* (1912) à *Moïse et le monothéisme* (1939), on peut suivre le développement d'une pensée assimilant la civilisation à un renoncement instinctuel pour aboutir à l'analogie de la religion et de la névrose obsessionnelle. Or si la religion peut en un sens fort bien se comprendre comme processus névrotique, peut-être n'est-elle pas réductible à un mécanisme dont le ressort ultime résiderait dans un conflit psychique de nature sexuelle. On perçoit bien ce que cette critique doit aux options religieuses du philosophe. Quoi qu'il en soit, la question ne laisse pas d'être pertinente, qui ramène une fois encore à la validité de l'analogie.

Cette pensée était en vogue à l'époque de Freud. L'idée était que l'ontogénie reproduit et contient la phylogénie, autrement dit l'embryon répète toutes les étapes de l'évolution, du poisson jusqu'au primate. Notons au passage que le changement d'échelle s'opère ici dans l'autre sens, appliquant au singulier ce qui vaudrait pour le collectif. Qu'importe, l'analogie reste. Lacan ne fera que renchérir, glosant sur la similitude entre le mythe individuel et le mythe collectif, expliquant dans *Les Noms du père* comment l'on passe du père de famille au Père social représenté par le langage, le Symbolique.

L'analogie du microcosme familial à la société s'opère chez Freud à la faveur d'une mutation théorique, substituant à la théorie énergétique des pulsions, ainsi qu'on l'a dit, une autre conception de la vie psychique régie par le couple *Éros/Thanatos*⁴⁰. Le commentaire de Ricœur à ce propos n'est pas sans rappeler la dialectique hégélienne :

si le vivant va à la mort par un mouvement interne, ce qui lutte contre la mort n'est pas quelque chose d'intérieur à la vie, mais la conjugaison d'un mortel avec un autre mortel. C'est cela que Freud appelle Eros ; le désir de l'autre est immédiatement impliqué dans la position d'Eros ; c'est toujours avec un autre que le vivant lutte contre la mort, contre sa mort⁴¹.

Jusqu'ici tout peut paraître cohérent sinon simple. La grande difficulté survient dans *Le Moi et le Ça* pour expliquer la conversion de l'énergie du Ça en sublimation, sous la direction du Surmoi. Par le mot sublimation Freud désigne « le processus par lequel, avec du désir, l'homme fait de l'idéal, du suprême, c'est-à-dire du sublime »⁴².

³⁹ *De l'interprétation*, p. 166.

⁴⁰ *Au-delà du principe de plaisir* (1920) marque ce changement. Jusqu'alors, Freud pensait le psychisme suivant le modèle quantitatif d'une énergie (libido) que l'appareil s'emploierait à maintenir au seuil d'excitation le plus bas, y compris par la satisfaction hallucinatoire. Il introduit à présent un nouvel état, le principe de réalité, qui devient l'*autre* du principe de plaisir.

⁴¹ *De l'interprétation*, p. 307.

⁴² *Ibid*, p. 190.

La sublimation est chez Freud une question, non un concept, observe Ricœur pour qui Freud lie une archéologie de l'Inconscient à une téléologie⁴³ non thématifiée du devenir conscient. D'où la nécessité, selon lui, du concept de progression comme pendant de la régression freudienne. La progression serait comprise implicitement dans les concepts d'identification et d'idéalisation. Cette analyse débouche sur une proposition intéressante : la sublimation est l'*autre* destin de la pulsion (à côté des formes pathologiques que sont névrose, psychose et perversion). Voilà qui nous ramène à l'altérité comme seuil qualitatif, mais il ne s'agit peut-être encore que de substituer une unité à une autre unité.

La question du désir représente bien, pour une pensée de l'altérité, la difficulté suprême et décisive. Voyons en quoi la lecture littéraire qui ne saurait en être dissociée peut en compléter l'éclairage.

Lecture littéraire et altérité

S'agissant de littérature, la lecture met en jeu le rapport à un objet de langage relevant du symbolique. L'interprétation de l'objet texte au sens phénoménologique du terme – ce que je tiens entre les mains quand je lis – se conçoit à son tour comme activité de langage. Un langage œuvrant, ainsi qu'il a été dit, dans la double dimension de communication et de création. Cette spécificité va faire jouer entre elles toutes les formes et tous les degrés de l'altérité.

Lecteur/texte : altérités démultipliées

Le texte (l'œuvre) représente une entité de langage étrangère (plus ou moins, selon son caractère original et déroutant), à pénétrer, amadouer... Face à ce bloc d'altérité symbolique, le lecteur se trouve exposé au risque de séduction captation tant qu'il ne s'est pas approprié cet objet étranger. Le texte lu est produit par un autre (*altérité non ipse+ non idem*). L'hypothèse d'une écriture/lecture féminine, différenciée de son homologue masculine renchérit sur la composante *non idem* de l'altérité. La théorie des instances lectrices apporte une réponse à ces problèmes en évoquant le double dédoublement du lecteur face au texte. La triade *Liseur, Lectant, Lu* (Michel Picard⁴⁴) n'est pas sans rappeler le nœud borroméen *Réel, Symbolique, Imaginaire*. Elle invite à penser la lecture littéraire comme rapport entre le décodage symbolique actif du texte (par le *lectant*) et l'investissement de son imaginaire fictionnel, le consentement à ses structures fantasmatiques (spécifique du *Lu*), rapport lui-même régulé par la conscience maintenue chez le *Liseur* d'une appartenance à un hors-texte, d'une différence entre le monde réel et le monde des mots. La théorie de la

⁴³ Téléologie : logique de la finalité. Au sens ancien : logique menant à Dieu. Au sens moderne : convergence des activités humaines.

⁴⁴ Michel Picard, *La lecture comme jeu*, Paris, Minuit, 1986. Voir aussi, Vincent Jouve, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, PUF, 1992.

lecture comme jeu relève encore d'une pensée dialectique : elle assigne pour but à la lecture l'élaboration d'une identité enrichie par intégration des altérités. Si le jeu offre souplesse et efficacité pour l'analyse de la relation littéraire, il n'est pas sûr toutefois que sa dimension intégratrice l'emporte dans toutes les situations réelles de lecture⁴⁵.

Il faut aussi tenir compte de l'altérité de l'auteur par rapport à son propre texte (altérité *non idem*). Le retour raisonné de l'Auteur⁴⁶ opéré dans la dernière période, après le terrorisme de la mort de l'Auteur⁴⁷, ne saurait faire l'économie du saut qualitatif de l'écriture, comparable à une syncope du sujet. Ecrire transforme au point d'annuler le sujet préalable à l'écriture. C'est la leçon toujours valable du *Contre Sainte-Beuve*. Desnos lui fait écho lorsqu'il place en tête de son roman *La Liberté ou l'amour !* l'épigraphe suivante : « Décédé à Paris le 13 décembre 1924, jour où il écrit ces lignes ».

Symétriquement, l'identité du lecteur élaborée dans son rapport à l'altérité de l'œuvre dépend peut-être aussi du degré de verbalisation de la performance lectrice. Pour que le lecteur puisse participer activement à la reconfiguration de l'imaginaire lectoral, pour que la lecture assume pleinement son rôle transformateur, sans doute faut-il que la lecture se mette à son tour en mots⁴⁸. On peut avancer sans trop de risque qu'il s'agit là du seuil qualitatif indispensable, discriminant la soumission passive au texte d'autrui de l'appropriation plus maîtrisée.

Ce processus de verbalisation peut enfin être replacé dans l'optique plus large d'un échange entre lecteurs insérant une dimension supplémentaire de l'altérité. Le modèle mimétique de René Girard s'applique aisément au désir de lire, souvent antérieur à la rencontre de l'œuvre, et tributaire d'une triangulation comparable à celle du désir amoureux. Il s'agit en vérité d'un phénomène ambivalent. Négativement, le désir mimétique de lire s'appelle snobisme, soumission aux modes. Je lis parce que tel autre, bénéficiant d'un prestige social me vante les mérites de tel livre. Sur le versant positif, le désir de lire naît du plaisir de lecture relaté par autrui. Peut-être passe-t-on de l'un à l'autre dès lors que le plaisir de lire consent à se dire et à s'expliquer, sans se contenter de ces formes de réduction verbale que sont les étiquettes valorisantes.

Altérités textuelles

La lecture mise en mots pour autrui rencontrera inévitablement diverses formes d'altérité, données ou construites par le lecteur, parmi lesquelles on peut d'abord citer les phénomènes d'intertextualité. De la forme affichée de la

⁴⁵ Voir à ce sujet notre essai *Le lecteur et le livre fantôme essai sur La Défense de l'infini de Louis Aragon* (Paris, Kimé, 2000), qui aborde le cas des formes éclatées du texte moderne, tendu vers un absolu littéraire.

⁴⁶ Voir par exemple, Maurice Couturier, *La Figure de l'Auteur*, Paris, Le Seuil, 1995, et notre *Roman de la lecture*, Liège, Mardaga, 2004.

⁴⁷ Voir à ce sujet le fameux article de Barthes, « La Mort de l'Auteur », 1968, repris dans *Le bruissement de la langue*, Paris, Le Seuil, 1984.

⁴⁸ Voir encore *Le Roman de la lecture*, I, 1.

citation aux variantes plus ou moins cachées et jusqu'à l'intertexte latent⁴⁹, l'intertexte introduit un facteur d'hétérogénéité au sein de l'énoncé offert à la lecture. À l'intertextualité restreinte au sens genettien, fondée sur la coprésence de deux énoncés, s'ajoute l'intertextualité large que l'auteur de *Palimpsestes* a choisi de nommer hypertextualité. Même transformé par la réécriture, l'hypertexte ne continue pas moins à laisser percevoir, sous l'énoncé à lire, le souvenir des autres textes dont il s'est nourri.

L'hétérogénéité de l'intertexte connaît aussi deux degrés. Le degré fort fait intervenir un autre énoncé d'un autre auteur (altérités *non ipse* et *non idem* combinées). Le degré faible, encore appelé autotextualité, croise le texte lu avec des fragments d'énoncés antérieurs du même auteur, ne laissant subsister que la forme *non-idem*.

Dans un sens plus large, il est possible d'entendre par intertextualité, le brassage des voix et des discours dont résulte toute parole. On se rapproche alors du concept de dialogisme avancé par Bakhtine, à partir duquel Julia Kristeva, son introductrice dans la théorie française, élaborera celui d'intertextualité. Néanmoins, ce qui se donne à lire sous l'énoncé, n'est plus alors un énoncé précis, mais une somme de paroles véhiculées et brassées par la parole socialisée, forme déjà synthétique pour laquelle l'appellation d'idéologème serait peut-être plus pertinente⁵⁰. De la même façon, et parce qu'elle répond à un défi d'une tout autre ampleur, l'introduction de fragments sémiotiques différents (images, illustrations sonores...) relève encore d'un degré différent de l'altérité pour lequel on pourrait proposer le terme d'intersémiotité. L'analyse a intérêt à ne pas tout confondre afin de donner au commentaire le maximum d'efficacité.

L'hétérogénéité de genre relève aussi de cette généralité. Le genre construit au fil des réceptions repose sur une collection de traits communs à un ensemble d'œuvres. L'introduction d'éléments non répertoriés représente un facteur d'altérité qui semble coïncider avec l'altération de la forme canonique. Cet écart avec la norme manifeste une façon d'écrire autrement, il s'inscrit dans un jeu d'écarts avec la tradition, lancé comme un défi au public soumis à la reproduction passive des codes. Il connut une acuité exceptionnelle au cours du vingtième siècle, mais sa pratique très antérieure coïncide avec les problématiques de l'invention et de l'originalité. Sans doute comporte-t-il une limite implicite. L'invention de l'autofiction par Doubrovsky fut un des derniers gestes spectaculaires de bouleversement générique. Mais au brouillage représenté par le mélange des formes autobiographique et romanesque, le lecteur pourra répondre par une interprétation plus ou moins orientée dans l'un des deux sens. Ainsi que l'a montré Philippe Lejeune, le contrat de lecture relève à la fois

⁴⁹ L'intertexte latent, tel que nous avons proposé de le penser, est un intertexte non détectable à la lecture immédiate et reconstruit par le lecteur à partir de fragments éclatés dans l'œuvre. Il revient alors à une lecture active de comprendre le pourquoi de ce qui s'apparente à un refoulement. Voir « Lecture et intertextualité », article cité, et « L'intertexte latent », in *La Lecture littéraire*, n° 9, Paris, L'Improviste (à paraître fin 2007).

⁵⁰ Voir toujours à ce propos l'article « Lecture et intertextualité ».

d'un pacte sollicité par le texte lu et d'une décision de lecture. L'art subvertit les stéréotypes mais se nourrit aussi d'eux⁵¹. La limite au brassage de genres alternatifs serait ainsi la disparition de tout code qui rendrait sans doute impossible un quelconque investissement dans la lecture.

Au plan linguistique, l'équivoque altérité/altération se retrouve notamment dans les problèmes de traduction d'une œuvre. Le fameux *traduttore/traditore* signale l'écueil de la conversion en une autre langue (entité *non ipse*) plus ou moins accompagnée d'une perte des caractères d'origine (entité *non-idem*). Il est intéressant de noter à ce sujet que les traductions les plus délicates ont souvent été confiées aux poètes, comme si la pratique de l'écriture littéraire sous la forme quintessenciée du poème favorisait l'attention extrême aux traits spécifiques d'un langage⁵².

Toute langue, en tant qu'elle invente et se transforme, comporte une dimension d'altérité. La grammaire générative de Chomsky le montra, en renouvelant la grammaire structurale héritée de Saussure. Si la fixité de la structure, des règles grammaticales, garantit la possibilité de la communication, la parole comprise avec Austin⁵³ comme performance recèle aussi une part d'innovation, de créativité. Au pôle scientifique du langage, fondé sur la compréhension et la compétence, s'opposerait ainsi le pôle littéraire, associant à l'inévitable communication une part plus grande d'invention. Le littéraire résultant, ainsi qu'on l'a avancé, d'une relation, on aboutirait à la forme paradoxale d'une communauté de l'invention en chaîne : à charge aux uns de produire l'ébranlement innovant des formes existantes, aux autres de le faire percevoir, de lui donner tout son relief et son intérêt. Mais cette opposition traditionnelle entre scientifiques et littéraires est battue en brèche par ceux qui remarquent non sans raison l'inventivité de la science, même dans ses variantes dites dures.

L'altérité conçue comme dépassement continu de l'existant a parfois rapproché philosophie et poésie. Ce fut, comme on le sait le programme du romantisme allemand, de Schelling, Schlegel et quelques autres⁵⁴. C'est encore celui du poète Michel Deguy appelant de ses vœux « une écriture généralisée, que j'appelle parabolique, et qui « hésite » (eût dit Valéry) entre mytheme, théologème, philosophème et poème »⁵⁵.

Au plan littéraire, si néanmoins cette distinction conserve une part de pertinence, l'altérité semble se déployer sur les deux plans du scénario et de l'invention verbale, autrement dit dans les deux degrés fort et faible de la

⁵¹ Voir à ce sujet, Jean-Louis Dufays, *Stéréotype et lecture*, Liège, Mardaga, 1994.

⁵² Voir *infra* notre communication « De l'intertextualité en poésie ».

⁵³ J.-L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, 1962, trad. Gilles Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

⁵⁴ Voir à ce sujet Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire, Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Le Seuil, 1978.

⁵⁵ Michel Deguy, « Mutation ? », *Poésie* 116, p. 82.

fiction⁵⁶. Au sens fort et restreint du terme, le plus courant, la fiction désigne des scénarios inventés, ce que le public nomme communément des histoires. Derrida souligne le rapport entre ces récits et la question de la différence sexuelle :

Tout récit fabuleux raconte, met en scène, enseigne ou donne à interpréter la différence sexuelle. [...] Il n'y aurait pas de parole, de mot, de dire qui ne dise et ne soit et n'instaure ou ne traduise quelque chose comme la différence sexuelle⁵⁷.

Il note aussi le caractère problématique de cette affirmation :

La différence sexuelle elle-même est une interprétation. Si on ne veut pas la réduire à des caractères bio-anthropologiques, il faut souligner qu'elle est affaire d'interprétation, donc d'une certaine manière investie de fable, de fabuleux, de discursivité, d'interprétation, d'herméneutique. Les deux se co-impliquent ici : le fabuleux et la différence sexuelle⁵⁸.

Qu'importe la difficulté : quelque chose semble se jouer dans l'écriture/lecture de la fiction qui touche à la question de l'altérité sexuelle. Serait-ce un des ressorts cachés de son succès ?

Au sens faible et large, puisqu'elle peut alors affecter toute catégorie d'énoncé, la fiction se confond avec l'invention poétique à l'échelle de la phrase, invention à laquelle elle s'apparente par l'étymologie commune des mots fiction et figure⁵⁹. On verrait alors diverger deux conceptions de l'altérité poétique, l'une, illustrée par la théorie des correspondances (« La douce langue natale » évoquée par Baudelaire dans « L'Invitation au voyage »), postulerait une homogénéisation du sens par reconstruction d'une unité supérieure (programme symboliste), l'autre assignerait au langage poétique la mission de faire entendre une hétérogénéité inquiétante. À moins que le poète ne joue lui-même constamment de cette oscillation :

J'appelle *poésie* cet envers du temps, ces ténèbres aux yeux grands ouverts, ce domaine passionnel où je me perds, ce soleil nocturne, ce chant maudit aussi bien qui se meurt dans ma gorge où sonnent à la volée les cloches de provocation...j'appelle *poésie* cette dénégation du jour, où les mots disent aussi bien le contraire de ce qu'ils disent que la proclamation de l'interdit, l'aventure du sens ou du non-sens, ô paroles d'égarement qui êtes l'autre jour, la lumière noire des siècles, les yeux aveuglés d'en avoir tant vu, les oreilles percées à force d'entendre, les bras brisés d'avoir étreint de fureur ou d'amour le fuyant univers des songes, les fantômes du hasard dans leurs linceuls déchirés, l'imaginaire beauté pareille à l'eau pure des sources perdues⁶⁰...

Lecture et avènement de l'autre, entre reconstruction et déconstruction

L'« aventure du sens et du non-sens » est aussi celle du lecteur. À la dialectique intégratrice du jeu, on peut ici superposer sans trancher la pratique

⁵⁶ Voir à ce sujet « Lecture et fiction », in *Le roman de la lecture*, II, 4.

⁵⁷ Jacques Derrida, « Fourmis », in *Lectures de la différence sexuelle*, textes réunis et présentés par Mara Negron, Paris, Des femmes, 1994, p. 72-73.

⁵⁸ J. Derrida, « Scènes des différences », *Littérature*, n° 142, p. 27.

⁵⁹ Tous deux dérivent du verbe latin *figere* (= façonner, pétrir), la figure transitant par le substantif dérivé *figura*.

⁶⁰ Aragon, « J'appelle poésie cet envers du temps », *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », dir. O. sociopolitique, 2007, II, p.1407. NB : le texte date de 1974 et fut rédigé par Aragon pour la première édition de son *Œuvre Poétique* en 15 volumes (Paris, Livre Club Diderot, 1974-1981).

plus iconoclaste d'une lecture engageant vers la déconstruction des certitudes, lecture qu'on placerait volontiers sous le double patronage de Derrida et de Paul De Man. Tout se joue peut-être à l'échelle de la langue :

je m'aperçois que je n'arrive à laisser le passage à l'écriture qu'au moment où j'accepte qu'il y ait plusieurs voix, que le texte soit un polylogue⁶¹.

Ce qui vaut pour le scripteur vaut pour le lecteur :

J'essaie de penser la langue dans laquelle j'écris et, aussi bien, les œuvres singulières des autres telles qu'elles se produisent dans une langue, de façon fidèle ; c'est-à-dire en essayant de me rendre à ce qui est arrivé là avant moi – tout comme la langue est avant moi – et de contresigner ces événements. La contre-signature est elle-même un performatif, un autre performatif : c'est un performatif de la grâce rendue à la langue ou à l'œuvre de l'autre. La grâce rendue supposant qu'on s'y prenne les mains, qu'on écrive à son tour autre chose⁶².

Entre construction et déconstruction identitaire, l'effet d'une lecture littéraire s'apparenterait à une révision permanente. Si l'élaboration fantasmatique en général a pu être pensée en termes de *sujet processuel*⁶³, on peut sans doute appliquer cette expression à l'ensemble des effets produits par la rencontre littéraire de l'altérité. Le processus implique un mouvement non linéaire, avec avancées et reculs, une recherche continue, appelée à durer une vie entière. Voyons pour finir une brève illustration de cette expérience littéraire d'altérité.

*Le Jardin des supplices*⁶⁴ d'Octave Mirbeau

Il s'agit d'un roman décadent écrit à la fin du XIX^e siècle, à l'époque des Huysmans et Villiers de l'Isle-Adam. L'éloge du supplice oriental qui fait le piment du récit est contemporain de l'*Hérodiade* de Mallarmé et de Gustave Moreau. Le héros narrateur du *Jardin des supplices*, jeune parisien ambitieux, s'est fait passer pour un embryologiste et a été envoyé en mission à Ceylan. Il rencontre sur le bateau Clara, riche anglaise qui lui promet des sensations fortes s'il la suit jusqu'en Chine....

À un niveau immédiat de lecture, on peut noter une série de jeux sur l'altérité. Altérité générique, le roman entrecoupant passages narrativisés et dialogués, sur le mode théâtral. L'altérité de la fiction (au degré fort) est relayée par l'emploi de l'imparfait et par la dimension exotique du voyage en Orient. Le roman s'ouvre en principe à l'altérité des univers culturels dans sa partie centrale, la seconde, qui orchestre la rencontre entre les deux européens et la Chine. Le récit de Mirbeau se déroule sur le mode de l'éloge paradoxal. La cruauté des supplices chinois sur laquelle paraît s'extasier Clara, revêt une forte connotation érotique. Cet érotisme libéré de la notion chrétienne de péché et teinté de cruauté

⁶¹ Jacques Derrida, à propos de Hölderlin, *Wechsel der Töne*, [le changement de ton], in « Scènes des différences », *Littérature*, n° 142, p. 27.

⁶² « Scènes des différences », p. 18.

⁶³ Voir à ce sujet Michelle Perron-Borelli, *Dynamique du fantasme*, Paris, PUF, 1997, et *Le Roman de la lecture*, II, 6 : « Lecture, fantasme et sujet processuel ».

⁶⁴ Les remarques qui suivent renvoient aux pages 141, 162, 188, 217 de l'édition Folio classique.

monstrueuse, puise certaines de ses références chez Sade. La scène du supplice du rat convoque directement cette altérité intertextuelle. Le couple placé au cœur du récit incarne aussi l'altérité des caractères. Clara active, se délecte dans la jouissance perverse des spectacles de torture ; le Narrateur subit la leçon et accomplit avec réticence la visite du Jardin. L'amant semble lui-même passer d'un rôle à un autre, l'homme à scrupules moraux succédant à l'escroc de la première partie. Le lecteur est témoin de l'apparence trompeuse qui affecte l'altérité de sexes entre les deux protagonistes. Agacée par les réticences de son amant à partager son exaltation, Clara finit par déclarer :

Dire que je ne suis qu'une femme... une toute petite femme... une femme aussi fragile qu'une fleur... aussi délicate et frêle qu'une tige de bambou... et que, de nous deux, c'est moi l'homme... et que je vaudrais dix hommes comme toi !... (p. 217)

D'autres indices corroborent cette inversion des rôles⁶⁵ qui participe de l'attrait ambivalent ressenti par le Narrateur pour Clara.

L'interprétation est appelée à reconfigurer ces altérités. Une lecture freudienne est possible, mettant en relation la perversité sado-masochiste et la confusion des sexes, propre aux premiers stades du développement psychique. Le couple principal est aussi un couple mère-fils à connotation pré-œdipienne.

Au plan culturel et politique, la vision de l'auteur doit se décrypter sur un tout autre plan que celui de ses personnages, partagés entre l'horreur et l'admiration. Mirbeau reprendrait par leur truchement le point de vue de l'allégoriste (8^{ème} catégorie de Todorov). La Chine serait la métaphore critique, la caricature de l'Occident et des Empires coloniaux français et britannique, dont la cruauté est évoquée en d'autres passages du roman⁶⁶. On peut établir un lien entre les idées anarchistes de Mirbeau et cette critique, l'horreur jouerait comme provocation destinée aux conformistes occidentaux.

Mais cette Chine imaginaire, fantasmée, ne propose qu'une pseudo altérité culturelle qui accentue le préjugé contre le chinois cruel ; lui attribuer un raffinement esthétique dans la cruauté supérieure à celui de l'occidental ne saurait le réhabiliter. L'évocation du jardin chinois relève donc aussi d'un exotisme de pacotille, celui que réprouve un Segalen. Il paraît salutaire que le lecteur conserve ici une certaine distance, qu'il élabore son altérité en partie contre ce que propose le bloc texte+ auteur.

À partir de cette Chine fantasmée, le lecteur peut néanmoins effectuer un travail sur soi qui l'amène à prendre conscience de sa propre complaisance pour la cruauté perverse. La lecture jouerait alors son rôle transformateur, fondé sur la dialectisation du fantasme pervers et de sa représentation symbolique. Divers facteurs concourraient à cet effet : la distance due à l'insertion de la théâtralité dans le romanesque, l'hétérogénéité des différentes parties du livre, son

⁶⁵ Pour plus de détails, voir notre communication « Scénographies littéraires de la cruauté au tournant du siècle », in « Lectrices et lecteurs, théorie et fiction », *Revue d'études culturelles*, n° 3, Dijon, ABELL, 2007.

⁶⁶ Voir, par exemple, à ce propos, le passage de la seconde partie, « En mission », sur l'officier français inventeur de la balle nib-nib.

caractère anti-naturaliste, enfin, qui invite à y lire : non une reproduction du monde réel mais un monde inventé et qui se donne aussi comme tel.

Un doute subsiste, toutefois, quant à cet effet supposé bénéfique, doute lié à la force suggestive des descriptions de supplices, ressenties fréquemment comme insoutenable et dont l'effet déstructurant n'est pas à sous-estimer.

L'altérité partage avec l'identité le fait d'impliquer un sujet désirant, partie prenante d'une action représentée ou d'une évocation. Elle contribue de manière décisive au rôle transformateur de la lecture, pendant ou réplique de la dimension créatrice chez l'écrivain.

La notion d'altérité reste toutefois fuyante parce qu'elle implique de l'humain. Les concepts ou idées qu'on peut forger à propos de l'homme sont eux-mêmes des nœuds de concepts, liés à ce que Kant nomma la faculté de juger réfléchissante. Après la *Critique de la raison pure* qui décrivait le jugement déterminant, à l'œuvre dans les sciences dures, et la *Critique de la raison pratique*, consacrée à fonder en universalité certaines règles morales, il lui fallut la *Critique de la faculté de juger* pour faire apercevoir cette complexité du jugement réfléchissant, propre à l'humain.

L'activité artistique apparaît comme le lieu privilégié pour expérimenter cette complexité et toutes les strates de l'altérité dont elle se nourrit. Le jugement esthétique n'est pas un jugement de connaissance au sens des sciences dures, qui relie le général au particulier ou le particulier au général. Il permet néanmoins une forme de connaissance qui s'éprouve par le parcours de liens. Les différents degrés de fiction, du récit à la figure, assument synthétiquement cette fonction de façon plus ou moins approchante.

Sous une forme moins métaphorique, la lecture littéraire poursuit ce travail de mise en relation des discours dans leur part de vérité et de lacune. Elle le donne à vérifier par autrui dans un contre-texte. C'est en ce sens qu'elle invite à une confrontation sur pièce des discours de l'altérité.

Alain Trouvé
Université de Reims